MANA 12(1): 207-236, 2006

ANTROPOLOGIA E DIREITOS HUMANOS: ALTERIDADE E ÉTICA NO MOVIMENTO[1] DE EXPANSÃO DOS DIREITOS UNIVERSAIS

Rita Laura Segato

Introdução

Passarei em revista quatro grandes temas que revelam a tensão entre normas locais e normas de mais amplo espectro. Em primeiro lugar, abordarei a diferença entre a lei e a moral, cuja distinção se faz necessária para o entendimento da coabitação de uma diversidade de *comunidades morais*[2] no universo de uma nação, frente ao papel mediador da lei (em condições ótimas e em contextos plenamente democráticos, essas comunidades morais podem se desenvolver como verdadeiras *jurisdições étnicas* bem articuladas com a *jurisdição estatal moderna*). Em seguida, tratarei da pluralidade de jurisdições estatais, frente ao *internacionalismo dos direitos humanos*. Examinarei, então, o conflito entre o projeto relativista da antropologia e o projeto universalista dos direitos humanos, e exporei muito sinteticamente as estratégias alternativas propostas por quatro autores para a solução deste impasse. Finalmente, retomarei o tema inicial e defenderei a importância de se considerar a dimensão ética da existência humana como algo distinto tanto da moral quanto da lei moderna. Nessa concepção, o impulso ou desejo ético é visto como motor e fundamento dos direitos humanos em seu constante processo de expansão – e a marca definidora de tal impulso é a disponibilidade para a interpelação pelo outro. Para isso, muitos setores já demandam uma antropologia capaz de cumprir um novo papel e de colaborar no complicado processo de expansão do direito e de articulação entre horizontes culturais particulares e uma jurisdição que se confunde com a própria humanidade.

A construção do direito frente à diversidade das comunidades morais

Em novembro de 2002, 41 mulheres indígenas, representantes de povos dispersos pelo extenso território brasileiro, reuniram-se em Brasília, durante uma semana, para participar de uma Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas. Fui incumbida, pela Fundação Nacional do Índio (Funai), de preparar uma cartilha, que serviria de base para a discussão, com os conceitos básicos relativos a gênero e direitos humanos, bem como de lhes explicar, durante a oficina, as categorias centrais do pensamento teórico ocidental sobre ambos os temas, para mais tarde recolher descrições dos problemas que as participantes indígenas e suas comunidades enfrentavam e relatar suas aspirações na forma de políticas públicas de seu interesse. O informe final, com uma proposta de ações afirmativas voltadas para mulheres indígenas, destinava-se ao registro das demandas ali apresentadas (Segato 2002).

Um dos momentos mais ricos e complexos da discussão de conceitos ocorreu quando uma das participantes, a advogada indígena Lúcia Fernanda Belfort – kaigang, perguntou sobre a possibilidade de se considerar o costume tradicional de um povo originário equivalente à lei, ou seja, sobre a possibilidade de se considerar o direito "tradicional", o costume, equivalente ao direito em seu sentido moderno e passível de substituição dentro da comunidade. Esta é, sem dúvida, uma grande pergunta, que encontra as respostas mais diversas na literatura sobre o tema.

Se nos remetermos à Convenção 169, de 1989, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, ratificada pelo Brasil em junho de 2002, seremos advertidos de que, embora se recomende sensibilidade com relação ao chamado direito "consuetudinário" e aos costumes das sociedades indígenas, esses *outros direitos*, ou *direitos próprios*, tal como às vezes são denominados, não podem ser contraditórios com os direitos definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Mantém-se, assim, certo grau de indefinição, ao se inovar no pluralismo que a Convenção introduz, insistindo-se, contudo, na necessidade de negociar quando as leis modernas e em especial os direitos humanos instituírem o caráter intolerável de determinados costumes:

> Artigo 8º.
>
> 1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados, deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário. 2. Esses povos

> deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionarem os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio.
> 3. A aplicação dos parágrafos 1 e 2 deste Artigo não deverá impedir que os membros desses povos exerçam os direitos reconhecidos para todos os cidadãos do país e assumam as obrigações correspondentes.
> Artigo 9º.
> 1. Na medida em que isso for compatível com o sistema jurídico nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, deverão ser respeitados os métodos aos quais os povos interessados recorrem tradicionalmente para a repressão dos delitos cometidos pelos seus membros.
> 2. As autoridades e os tribunais solicitados para se pronunciarem sobre questões penais deverão levar em conta os costumes dos povos mencionados a respeito do assunto.
> Artigo 10º.
> 1. Quando sanções penais forem impostas pela legislação geral a membros dos povos mencionados, deverão ser levadas em conta as suas características econômicas, sociais e culturais.
> 2. Dever-se-á dar preferência a outros tipos de punição que não o encarceramento.

Vemos que, apesar das recomendações especiais e do pluralismo no reconhecimento das formas tradicionais de resolução de conflitos, retribuição e reparação, a Convenção deixa claro não perceber como equivalentes ou do mesmo nível as normas tradicionais baseadas em práticas e valores culturais ancestrais e as leis de âmbito estatal ou supra-estatal. Ressalte-se que o tema do *pluralismo jurídico* é de grande complexidade e inclui polêmicas fundamentais para a regulamentação do uso da Convenção (ver, por exemplo, Albó 1998, 1999; Castro e Sierra 1999; Maliska 2000; Sánchez Botero 2003, 2004; Sousa Santos 1998, 2003; Sousa Santos e García Villegas 2001; Yrigoyen Fajardo 1999; e Wolkmer 2001, entre muitos outros que contribuíram com este instigante campo de estudos).

Apesar de meu interesse pela regulamentação de procedimentos jurídicos que levem em consideração a pluralidade de concepções de justiça dos diversos povos que habitam nosso continente, devo salientar que o direito moderno encontra-se em tensão com alguns costumes não somente no caso das sociedades "simples" ou dos "povos originários", mas também no próprio Ocidente, em plena modernidade. De fato, a lei entra em rota de colisão com a moral estabelecida e com crenças arraigadas em sociedades que julgamos

"modernas", erodindo o costume no seio do próprio Ocidente, quando, por exemplo, um novo código civil suprime o "chefe de família" ou a *patria potestas* exclusiva do pai e especialmente quando incorpora e constitucionaliza as convenções contra todas as formas de discriminação racial e de gênero, põe órgãos coercitivos a serviço da erradicação do racismo e sanciona leis que garantem ações afirmativas para beneficiar as mulheres, as pessoas negras ou, inclusive, os portadores de deficiências físicas. Nesse sentido, a Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher das Nações Unidas (Cedaw), adotada pela Assembléia Geral da ONU em 1979, é clara ao determinar, no Artigo 5º, que

> [...] os Estados-Parte tomarão todas as medidas apropriadas para [...] modificar os padrões socioculturais de conduta de homens e mulheres, com vistas a alcançar a eliminação dos preconceitos e práticas consuetudinárias e de qualquer outra índole que estejam baseados na idéia de inferioridade ou superioridade de qualquer dos sexos ou em funções estereotipadas de homens e mulheres (para uma análise mais detalhada, ver Segato 2003b).

No caso do encontro ao qual me referia, as mulheres perguntaram, em seguida, qual é a relação entre *o costume e a cultura*, esperando também que, como antropóloga, eu lhes pudesse dar algum subsídio técnico para o que necessitavam elaborar. Respondi da seguinte maneira: a cultura é constituída por costumes – tanto do pensamento e dos valores, no sentido de normas e modos costumeiros de pensar e julgar, quanto das práticas, no sentido de ações e formas de interação habituais. Em consonância com a finalidade que nos congregava, as mulheres recomendaram, então, que se tentasse sempre, durante a formulação das reivindicações de gênero, pensar e sugerir maneiras de modificar os costumes que as prejudicavam, evitando que essas modificações alcançassem a cultura como um todo. Em outras palavras, o que se apresentou como o grande desafio para as culturas fragilizadas pelo contato com o Ocidente foi a necessidade de implementar estratégias de transformação de alguns costumes, preservando o contexto de continuidade cultural. Isto não é tarefa simples, sobretudo se levarmos em conta que, em sociedades nas quais a economia doméstica é central para a sobrevivência, a estreita complementação entre os papéis e posições dos dois gêneros não só se confunde com a própria cultura e se torna inseparável da auto-imagem pela qual a identidade se solidifica, como também tem um papel crucial na reprodução material do grupo[3]. Nesse caso, é difícil alterar os direitos de um dos gêneros sem conseqüências para a sobrevivência e a continuidade de todo o grupo como unidade política e econômica.

O relato da discussão do grupo de mulheres sobre um conjunto de políticas públicas que poderia beneficiá-las expõe o difícil dilema da universalidade dos direitos humanos e uma de suas contradições inerentes: pelo menos no caso específico dos direitos humanos da mulher, se afirmarmos que a norma moral tradicional vale tanto quanto a lei, estaremos no caminho do reconhecimento pleno da autonomia dos povos originários, mas nos distanciaremos, na maior parte dos casos, do que os instrumentos internacionais promulgam com relação aos direitos humanos da mulher e até, em alguns casos, das crianças, entre outras categorias marcadas por um *status* inferior e dependente. Porém, se negarmos tal equivalência, ficaremos confinados ao paradigma jurídico do Estado democrático, que deve albergar, administrar e intermediar diversas comunidades morais, sem coincidir com nenhuma delas.

Hoje, mais do que nunca, com as evidências incontestáveis da diversidade de visões de mundo e sistemas de valores, reunidas pelos etnógrafos durante um século de antropologia, devemos perceber claramente a diferença e a distância entre lei e moral, entre sociedade nacional e comunidades morais. O costume "nativo", de povos originários ou ocidentais (tão "étnicos" para a perspectiva antropológica quanto qualquer grupo tribal), não pode ser considerado equivalente à lei constantemente gerada e transformada como conseqüência das lutas entre grupos de interesse dentro das sociedades nacionais e da comunidade internacional. Em todos os contextos, quando qualquer dos domínios do sistema hierárquico de *status* arraigados na vida social de todos os povos – gênero, raça, etnicidade ou região periférica, entre outros – é posto em questão, a lei encontra-se – ou deveria encontrar-se – em tensão com o costume. De fato, no Ocidente, a lei também se volta contra os hábitos e o costume porque o *status* – a estratificação fixa de grupos sociais com marcas indeléveis que determinam sua exclusão – deveria ser estranho ao idioma legal moderno e igualitário, para ser tratado como uma infiltração de um regime prévio, muito resistente, decerto, às tentativas de mudança e modernização.

Essa diferença deve ser pensada no contexto da crítica às concepções primordialistas de nação (Pechincha 2002), que afirmam algum tipo de continuidade entre a nação moderna e uma de suas etnias formadoras e transformam a nação em resultado e manifestação de um destino civilizacional. A confusão entre identidade étnica e desígnio nacional é o que a racionalidade da lei deve vir a combater. A representação dominante da nação alemã teve essas características, com as conseqüências que conhecemos. A idéia de uma sociedade nacional como uma unidade de base étnica e com as características de uma comunidade moral prescreve continuidades

entre a lei e o costume do grupo dominante para todos os habitantes de seu território, afirmando o parentesco entre o sistema legal e o sistema moral desse grupo particular e, portanto, entre o regime de contrato – no qual se baseia a idéia de Constituição e a jurisprudência – e o regime de *status*, assentado no costume.

Endosso a crítica a esse tipo de concepção e opto — apesar das (férteis e interessantes) controvérsias que a esse respeito possam surgir — por uma visão contratualista da nação, segundo a qual a lei deve mediar e administrar o convívio de costumes diferentes, ou seja, a convivência de comunidades morais distintas. Apesar de se originar em um ato de força por meio do qual a etnia dominante impõe seu código às etnias dominadas, a lei assim imposta passa a se comportar, a partir do momento de sua promulgação, como uma arena de contendas múltiplas e tensas interlocuções. A lei é um campo de luta em que, sem dúvida, a interação das forças em conflito e o controle da força bélica são, em última instância, decisivos. No entanto, sua legitimidade e o capital simbólico que ela representa para a classe que a ratifica e a administra dependem de sua capacidade de, uma vez instaurada, passar a contemplar, de sua plataforma, uma paisagem diversa, em cujo contexto preserve a capacidade de mediação. Quando a lei adere a uma das tradições, ou seja, a um dos códigos morais particulares que convivem sob a administração de um Estado nacional, e se auto-representa como algo indiferenciado com relação a esse código, encontramo-nos diante do que poderíamos chamar de "localismo nacionalizado", dirigindo ao universo da nação a mesma crítica que levou Boaventura de Sousa Santos a formular a categoria "localismo globalizado" para descrever o processo arbitrário de globalização de valores locais (Sousa Santos 2002). Seremos, nesse caso, prisioneiros de um "colonialismo moral interno", para aplicar à nação a crítica ao "imperialismo moral" de certa concepção e certa prática dos direitos humanos, que culpabiliza a diferença sem se deixar alcançar pela crítica que esta, por sua vez, poderia dirigir-lhe, como assinalou Berta Hernández-Truyol (2002).

Nesta perspectiva, o texto da lei é uma *narrativa mestra* da nação, e disso deriva a luta para inscrever uma posição na lei e obter legitimidade e audibilidade dentro dessa narrativa. Tratam-se de verdadeiras e importantes lutas simbólicas. Alguns exemplos, entre outros possíveis, como a luta em torno da questão do aborto ou do casamento *gay*, são particularmente reveladores, pois neles está em jogo não meramente a legislação sobre as práticas concretas – capazes de encontrar caminho com ou sem a lei – mas a inscrição das mesmas e, com isso, o próprio *status* de existência e legitimidade, na nação, das comunidades morais que as endossam. Essas lutas

simbólicas não fazem mais que reconhecer o poder nominador do direito, entronizado pelo Estado como a palavra autorizada da nação, capaz, por isso, não só de regular, mas também de criar, de dar *status* de realidade às entidades sociais cujos direitos garante, instituindo sua existência a partir do mero ato de nominação (ver, sobre isso, Bourdieu 1989:238).

Lei e leis: o problema da "superioridade moral" frente às leis de *outros* estados nacionais

O panorama da heterogeneidade dos sistemas de direito complica-se, como se sabe, mesmo se deixarmos para trás a tensão entre as legislações estatal e supra-estatal e as morais tradicionais e observarmos a tensão entre legislações nacionais diferentes. Exemplos paradigmáticos que marcam a diferença com relação aos Estados regidos pelo liberalismo ocidental são os Estados islâmicos, o Estado de Israel e os Estados socialistas.

Antônio Augusto Cançado Trindade, em sua crítica à formulação da tese das "gerações de direitos humanos" de Norberto Bobbio[4], pergunta-se:

> Por que razão a discriminação é combatida e criticada somente em relação aos direitos civis e políticos e é tolerada como inevitável em relação aos direitos econômicos, sociais e culturais? Porque são supostamente de "segunda geração" e de realização progressiva. Então, vemos uma condenação absoluta de qualquer tipo de discriminação quando se trata do direito individual, ou mesmo de direitos políticos, mas uma tolerância absoluta quando se trata de disparidades em matéria de salários, de renda e assim por diante. Em vez de ajudar a combater esta visão atomizada, essa teoria das gerações dos direitos valida esse tipo de disparidade [...]. [No entanto], no caso da China, para os chineses, ao contrário dos norte-americanos, os verdadeiros direitos são econômicos e sociais. Os direitos civis e políticos, os direitos ao devido processo ficam para o século XXI ou para o século XXII (Cançado Trindade 2000).

Deparei-me com outra dimensão dessa diferença em Cuba, quando em setembro de 2003 visitei aquele país com o objetivo de começar a formar um banco de dados para subsidiar o trabalho de futuros pesquisadores interessados em comparar o mundo da cultura e da sociedade afro-cubanas com o mundo da cultura e da sociedade afro-brasileiras[5]. O tema incluía também as relações raciais em ambos os países. Como participo, no Brasil, da luta pela implantação de um sistema de cotas (ou reserva de vagas) para estudantes negros nas universidades públicas, o assunto interessava-me especialmente.

Queria saber se, em um país onde ocorreu um processo revolucionário e onde se democratizou a educação de forma notável, persistia o problema da exclusão racial, especialmente no acesso à formação superior. Isso era importante para mim, já que uma das perguntas que sempre nos fazem a respeito do projeto de ação afirmativa para estudantes negros e indígenas (ver Carvalho e Segato 2002) é se não seria melhor destinar vagas nas universidades para os alunos de escolas públicas ou de baixa renda, em um país onde as elites freqüentam escolas particulares durante anos para garantir o acesso às exclusivas universidades públicas. Cuba, portanto, apresentava-se a meus olhos como o laboratório ideal para testar nossa aposta. Constatei, de fato, por meio de entrevistas, que uma democratização profunda do acesso à educação naquele país levou muitos estudantes negros e pobres a profissões de prestígio, antes inacessíveis, mas não erradicou o problema racial. O próprio Fidel Castro admitiu, em diversas ocasiões — como, por exemplo, em sua visita à União Nacional dos Escritores e Artistas Cubanos (Uneac), diante de autores negros que debatiam esse delicado tópico — que o problema se mantinha efetivamente e que o critério de classes sociais não fora suficiente para tratar da questão racial. Mas por que relato esse episódio? Porque é interessante constatar que a questão, em Cuba, é abordada a partir de uma perspectiva totalmente diferente da adotada pelos países capitalistas. Não se trata neste país de um ideal pluralista a deflagrar a necessidade de incluir a diferença representada pelo negro, sua memória e seu mundo de cultura como realidades distintas em um Estado cujas instituições devem, em uma situação de juridicidade avançada, refletir a pluralidade. No universo dos Estados liberais, o multiculturalismo do mundo capitalista exige a marca e a presença da pluralidade em suas instituições e opera a partir dos direitos considerados parte da terceira geração: os direitos étnicos e culturais. Em Cuba, contudo, em consonância com a análise anteriormente citada de Cançado Trindade, o tema da igualdade precede a discussão. O objetivo é analisar que fatores impedem a obtenção da igualdade como valor máximo da sociedade – e não da diversidade, como valor máximo de um capitalismo de mercado que, entre outras coisas, aposta na variedade de seus consumidores. Se a raça é um fator impeditivo, a discriminação racial deve ser atacada para cumprir, em primeiro lugar, com o mandato dos direitos de tipo econômico e social, deixando claro que é outra a hierarquia de valores incidente na concepção dos direitos humanos.

Nos países islâmicos, o movimento dos direitos humanos é visto como imposição dos valores ocidentais e símbolo da continuidade da hegemonia política e cultural do Ocidente. No Islã, portanto, surgem outros problemas. Nos regimes islâmicos, o próprio Deus ordena os princípios da justiça e da vida pública. A lei islâmica, ou *sharia* (*shari'ah*),

> […] regula a higiene pessoal, a dieta, a conduta sexual e alguns aspectos da criação dos filhos. Também prescreve regras específicas para a oração, o jejum, a esmola e outros temas religiosos. A lei civil e a lei ordinária focalizam primeiramente a conduta pública, mas também regulam alguns assuntos privados (Madkoar s/d, tradução minha do inglês).

Nesse caso, portanto, a grande diferença não reside somente no fato de que o público e o privado são regidos pela lei, mas também no fato de que não há separação entre a Igreja e o Estado: A lei islâmica é controlada, dirigida e regulada pela religião islâmica. A teocracia controla todos os assuntos, públicos e privados. Governo, lei e religião são uma só entidade. Por outro lado, a *sharia*, com seus direitos e obrigações, só é aplicável aos muçulmanos. A partir daí, as diferenças e incompatibilidades entre as duas concepções de justiça somente se somam.

Não esqueçamos que não apenas o mundo islâmico é regido por uma lei religiosa: há também uma Lei de Moisés, baseada no Antigo Testamento, a guiar ainda hoje o pensamento do *Knesset*, o Parlamento, em Israel; e uma lei hindu, utilizada em algumas partes da Índia.

Estas e outras diferenças entre as concepções de justiça e os direitos próprios fizeram com que a defesa dos direitos humanos no Ocidente resultasse, muitas vezes, em uma desmoralização da diferença, uma "alterofobia", nos termos de María Cristina Álvarez Degregori, propiciando, com suas críticas das práticas alheias, a cegueira com relação às violações dos direitos humanos cometidas pelos países ocidentais (Álvarez Degregori 2001). Nesse processo de censura, que deveria ser sempre de mão dupla e repatriar o olhar crítico constantemente dirigido aos outros, acaba-se produzindo acriticamente a equivocada certeza de *superioridade moral* e o nocivo reforço de estereótipos negativos, com conseqüências freqüentemente nefastas e com o custo de vidas.

Outros autores desenvolveram argumentos importantes nesse mesmo sentido, como a já citada Berta Esperanza Hernández-Truyol com sua crítica ao *imperialismo moral* da prática ocidental dos direitos humanos. Nesta lista, poderia figurar também Edward Said (1993), quando invoca o discurso de um ideólogo do colonialismo britânico sobre a arma mais importante com a qual os impérios contam para exercer e justificar seu domínio: a superioridade moral, mais valiosa que a superioridade tecnológica, econômica ou bélica (Said 1993:17). Seria possível dizer que a superioridade moral é o capital simbólico de maior peso no exercício da dominação[6].

Em um esclarecedor artigo, Gill Gott (2002) reconstrói a história do que chama de "humanismo imperial" e mostra que seu desenvolvimento tem

a estrutura de uma "dialética aprisionada", na medida em que os direitos humanos de hoje surgem lado a lado com o humanismo imperial que acompanhou o processo de colonização e, por conseguinte, tanto aquele quanto sua versão contemporânea própria do mundo pós-colonial teriam um pé nessa origem e nessa coetaneidade. O humanitarismo – dos missionários e dos voluntários – entra em conflito com as administrações coloniais em cuja companhia chegou às terras conquistadas, mas não pode se libertar de sua natureza derivativa do sistema colonial. A única solução para esta armadilha de posições historicamente prefixadas é, para aquele autor, o traçado de uma *política humanitária*, ou seja, de uma política cujo fundamento seja o projeto dos direitos humanos, em contraposição a uma concepção dos direitos humanos que se contenta com os interstícios da política, atuando nos espaços residuais que ela deixa livres (Gott 2002).

O relativismo das culturas e o universalismo dos direitos humanos: estratégias antropológicas para a resolução desse dilema

Pelo que se expôs até aqui, é evidente a dificuldade, a partir da perspectiva antropológica, de conviver com o projeto universal – senão universalizante – dos direitos humanos. A antropologia, ao longo do século XX, tentou trabalhar a consciência da humanidade para perceber e aceitar a variedade das perspectivas culturais e dos conceitos de bem. A empreitada, contudo, alcançou seu limite no momento presente, quando as culturas consideradas mais distantes, segundo a perspectiva ocidental, têm de dialogar e negociar seus direitos nos foros estabelecidos por seus respectivos Estados nacionais. Isso não torna obsoleto o projeto da antropologia como área de conhecimento mas, de certa maneira, o desloca.

Selecionei aqui três propostas de cunho antropológico[7] de conciliação de ambos os princípios – o relativista e o universalista – que exporei de forma muito sintética.

1. A primeira, dos anos 90, é a apresentada pelo antropólogo Richard Wilson na Introdução de seu livro *Human Rights, Culture and Context*. Nela, Wilson fala dos direitos humanos como um recurso à mão, disponível:

> vamos em direção a um mundo "pós-cultural" [no qual] as sociedades encontram-se crescentemente integradas em redes globais [...] Os direitos humanos são a primeira ideologia universal do mundo [...] Assim como anteriormente os relativismos boasianos ignoraram realidades globais tais como o colonialismo,

> as tentativas de minar os direitos humanos invocando a cultura ignoram os processos jurídicos transnacionais [...] É simplesmente impossível viver atualmente em qualquer lugar sem ter encontros regulares com agentes ou instituições do Estado-nação, como ocorria nos dias dourados do funcionalismo antropológico e do relativismo cultural até meados do século XX (Weissbrodt apud Wilson 1997:9-10, tradução minha).

Neste novo contexto mundial, a tarefa do antropólogo é, portanto, a de:

> [...] estudar a interconexão e a interação dos processos legais que operam em diferentes níveis. Isto pode incluir o estudo de como a legislação dos direitos humanos vai enquadrando e dando forma às ordens normativas locais e como estas, por sua vez, resistem ou se apropriam da legislação internacional [...], como os atores sociais desenvolvem formas distintas de usar a lei transnacional em tribunais nacionais para constituir um caso como um 'caso de direitos humanos'[...], como discursos normativos baseados nesses direitos são produzidos, traduzidos e materializados em uma variedade de contextos (Wilson 1997:13).

Um caso já clássico desta interação é o dos índios U'wa da Colômbia, que articularam os princípios de sua cosmologia tradicional e o idioma dos direitos humanos para garantir o controle dos recursos naturais localizados em seu território – neste caso particular, do petróleo (Arenas 2001, 2003). A particularidade da cultura e o internacionalismo dos direitos humanos se conjugaram aqui para apoiar a continuidade do grupo.

2.Outra possibilidade, que sugeri em alguns textos, consiste em revisar a maneira como nós antropólogos entendemos a noção de relativismo. De fato, recorremos freqüentemente ao relativismo de forma um tanto simplificadora, focalizando as visões de mundo de cada povo como uma totalidade. Com isso, muitas vezes não vemos ou minimizamos as parcialidades com pontos de vista diferenciados e os variados grupos de interesse que fraturam a unidade dos povos que estudamos. Não levamos em consideração as relatividades internas que introduzem fissuras no suposto consenso monolítico de valores que, por vezes, erroneamente atribuímos às culturas. Por menor que seja a aldeia, sempre haverá nela dissenso e grupos com interesses que se chocam. É a partir daí que os direitos humanos fazem eco às aspirações de um desses grupos.

No entanto, enfatizar as relatividades internas e colocar em foco as perspectivas e vontades diversas dentro de um mesmo grupo pode levar, perigosamente, à fragilização da coletividade e à conseqüente debilitação de

seus interesses comuns e de sua unidade na resistência política. A acolhida do padrão dos direitos humanos por um grupo — como, por exemplo, o das mulheres — ao manifestar sua insatisfação com o costume e tentar transcender a jurisprudência étnica tradicional, pode ameaçar a coesão grupal, fundamento de direitos coletivos vitais para a continuidade de cada povo, como o próprio direito à terra. Nesse caso, ademais, pode também prejudicar o equilíbrio das relações de gênero, que ordenam uma economia de base doméstica. Por isso, os direitos humanos podem entrar na comunidade moral a partir de suas fissuras e apoiando grupos de interesse internos particulares, mas este não é um caminho inócuo.

Estou convencida de que essa forma de renegociar a unidade do grupo, a partir da articulação entre o discurso dos direitos humanos e os interesses e aspirações dissidentes de alguns de seus membros, está por trás da idéia do teórico dos direitos humanos no mundo islâmico, Abdullahi An-Na'im, quando afirma que o correto será, neste novo mundo, deixar de falar de "resolução de conflitos" para passar a falar em "transformação dos conflitos". Para An-Na'im e Svetlana Peshkova que reúnem, por sua vez, formulações de autores como Raimo Vayrynen (1991) e John Paul Lederach (1995), a maneira adequada e frutífera de pensar o tema do conflito é buscar sua transformação, mais que sua resolução, uma vez que não são apenas os direitos do grupo insatisfeito que se transformam, mas o conjunto da sociedade: "o sistema, as estruturas e as relações que se encontram no centro do conflito" (An-Na'im e Peshkova 2000).

3.Finalmente, o jurista e antropólogo Boaventura de Sousa Santos (2002) também formulou uma estratégia que merece menção. Em seu recente ensaio sobre a possibilidade de construir uma versão multicultural dos direitos humanos, propõe o conceito de "hermenêutica diatópica" como instrumento útil no diálogo intercultural dos direitos. A idéia, em síntese, é a de que todas as culturas são, em alguma medida, incompletas e o diálogo entre elas pode avançar precisamente a partir dessa incompletude, desenvolvendo a consciência de suas imperfeições.

O topos dos direitos humanos na cultura ocidental pode conversar, assim, com o topos do *dharma* na cultura hindu e com o topos da *umma* na cultura islâmica:

> Vistos a partir da perspectiva (topos) do *dharma*, os direitos humanos são incompletos porque falham em estabelecer o vínculo entre a parte (indivíduo) e o todo [...] [e] focalizam o que é meramente derivativo, os direitos e não o imperativo primordial, o dever dos indivíduos de encontrar seu lugar na ordem de toda a sociedade e do cosmos inteiro (Sousa Santos 2002:48).

Por se basear em uma reciprocidade mecânica entre deveres e direitos, "nos direitos humanos ocidentais, a natureza não tem direitos, porque não há deveres que a ela se possam impor" (Sousa Santos 2002:48). Por outro lado, seguindo esse raciocínio, o *dharma* também é incompleto, devido a seu forte desequilíbrio em favor da harmonia e do *status quo* religioso e social, "ocultando, por isso, as injustiças e negligenciando o valor do conflito como caminho para uma maior harmonia" (Souza Santos 2002:49). O *dharma* é totalmente insensível ao sofrimento individual.

No caso da *umma* islâmica, Boaventura cita o teórico muçulmano que mencionei anteriormente, Abdullahi Ahmed An-na'im, e destaca o fato de que, se vista do Ocidente, a *shari'a* ou lei islâmica distancia-se da idéia moderna de uma humanidade comum, pois exclui o "outro ocidental" da *umma*, ou irmandade islâmica, e segrega as mulheres do próprio grupo ("com respeito aos não-muçulmanos, a *shari'a* dita a criação de um Estado para muçulmanos como únicos cidadãos, onde os não-muçulmanos não gozam de direitos políticos [...] [e] sobre a mulher, a igualdade está fora de questão" (Souza Santos 2002:51); por outro lado, se visto sob a perspectiva da *umma* islâmica e sua ênfase na fraternidade, o Ocidente se apresenta fatalmente individualista e carente de valores comunitários.

Dessa forma, para Boaventura de Souza Santos, pode-se construir gradativamente um "multiculturalismo progressista", com base em uma conversação transcultural, em uma *hermenêutica diatópica* - conceito que, na realidade, nosso autor toma de Raimundo Panikkar (1983), pela qual cada povo esteja disposto a se expor ao olhar do outro, um olhar que lhe mostre as debilidades de suas concepções e lhe aponte as carências de seu sistema de valores.

Direitos humanos, relatividade cultural e as conseqüências de se entender lei, moral e ética como princípios diferentes

Retorno agora ao sistema normativo da lei. Como já disse em outra ocasião, creio que a lei não é somente produtiva no trabalho dos juízes ao emitir sentenças. É importante também perceber a importância pedagógica do discurso legal que, por sua simples circulação, é capaz de inaugurar novos estilos de moralidade e desenvolver sensibilidades éticas desconhecidas. Por isso, não basta à lei existir. Para sua eficácia plena, ela depende da divulgação ativa de seu discurso e, inclusive, da propaganda. Da aliança entre a lei e a publicidade depende a possibilidade de instalar novas sensibilidades e introduzir mudanças na moral vigente (Segato 2003b). David Garland é,

por exemplo, um autor que compreende e expressa de forma convincente o papel da "sensibilidade" nas transformações das penas. Embora não faça minhas todas as suas teses sobre o castigo, considero que sua formulação sobre as "áreas de insensibilidade" de uma dada época nos dá parâmetros para perceber que há, de fato, uma história social da "sensibilidade" relativa ao sofrimento dos outros, e é no curso desta história que o discurso da lei pode vir a incidir (Garland 1999:288). Mais que nos tribunais internacionais, é pelo caminho da transformação da sensibilidade que os direitos humanos correm o mundo e apropriam-se de uma época[8].

Pode-se, portanto, dizer que a moral de uma determinada época ou de um determinado povo e a lei são sistemas que interagem e cruzam influências – a primeira, com base em seu enraizamento na tradição e nos costumes; a segunda, a partir do ato deliberado e racional do contrato e da promulgação por parte do grupo que controla os mecanismos de ratificação de leis. Ambos os sistemas normativos têm em comum o fato de que são positiváveis, substantivos, podendo expressar-se em um elenco de regras ou em uma lista de mandamentos estabelecidos, seja pela tradição e pelo costume, seja por intermédio de um contrato moderno — não necessariamente igualitário — entre os setores que convivem e fazem parte de uma mesma sociedade. Esta positividade os fixa como repertório de normas, sem que isso exclua a possibilidade de algumas inconsistências e ambigüidades em ambos os sistemas.

No entanto, como ressaltou Norberto Bobbio (1991), em seu ensaio "Sobre el fundamento de los derechos del hombre", os direitos humanos desdobram-se em um processo inacabado, do qual a Declaração Universal deve ser entendida como o ponto de partida em direção a uma meta progressiva. O problema não é, portanto, somente o de construir os instrumentos para garantir os direitos já definidos, mas também o de:

> [...] aperfeiçoar o conteúdo da Declaração, articulando-o, especificando-o, atualizando-o, de modo a não deixá-lo cristalizar-se e mumificar-se em fórmulas tanto mais solenes quanto mais vazias [...] Trata-se de um verdadeiro desenvolvimento, ou talvez até de uma gradual maturação da Declaração, que gerou e está por gerar outros documentos interpretativos ou simplesmente integradores do documento inicial (Bobbio 1991:50).

No ensaio que cito, o autor dá vários exemplos da "historicidade" do documento inicial e inclusive da historicidade da sensibilidade normativa:

> [...] os direitos do homem constituem uma classe variável, como a história destes últimos séculos demonstra abundantemente. A lista dos direitos do

> homem modificou-se e continua a se modificar com a mudança das condições históricas, ou seja, das necessidades, dos interesses, das classes no poder, dos meios disponíveis para sua realização, das transformações técnicas etc. [...] Direitos que tinham sido declarados absolutos em fins do século XVIII, como a propriedade *sacré et inviolable*, foram submetidos a radicais limitações nas declarações contemporâneas; direitos que as declarações do século XVIII sequer mencionavam, como os direitos sociais, estão proclamados com grande ostentação em todas as declarações recentes. *Não é difícil prever que no futuro poderão surgir novas exigências que agora nem conseguimos vislumbrar* (ênfase minha) [...] Aos autores da Declaração de 1789 devia parecer evidente, com toda probabilidade, que a propriedade era "sagrada e inviolável". Hoje, em compensação, toda alusão ao direito de propriedade como direito do homem desapareceu por completo dos documentos mais recentes das Nações Unidas. Atualmente, quem não pensa que é evidente que não se deve torturar os presos? E, no entanto, durante muitos séculos, a tortura foi aceita e defendida como um procedimento judicial normal (Bobbio 1991:56-57).

Norberto Bobbio disserta amplamente sobre a historicidade e a expansão constante dos direitos como parte de um argumento destinado a invalidar a tese do jusnaturalismo e da auto-evidência dos valores que fundam os direitos humanos como valores objetivos e permanentes. Em sua perspectiva, o que os funda é um consenso produzido historicamente.

Gostaria de sugerir que, se por um lado, tal como Bobbio argumenta, a a-historicidade inerente às teses do jusnaturalismo as torna insustentáveis frente à evidência histórica da expansão dos direitos — e, em realidade, também acaba invalidando as teses baseadas na suposta existência de fundamentos morais objetivos e universais — por outro lado, as teses do juspositivismo que fazem referência ao caráter objetivo dos contratos jurídicos já firmados, também deixam de explicar o movimento das leis. Mesmo se concedermos que, depois de um período bélico, em tempos de paz, a lei é produto de lutas sociais e negociações, faltaria dar conta do aparecimento histórico dos direitos humanos e identificar a natureza da usina que alimenta sua constante expansão.

Sugiro que, para entender esse fenômeno, é necessário incorporar um terceiro princípio de justiça, distante tanto da moral quanto da lei porque, embora oriente decisões e avaliações de comportamentos próprios e alheios, não se baseia em um repertório de normas positivas e enumeráveis. Refiro-me aqui ao impulso ou *desejo* que nos possibilita, habitemos aldeias ou metrópoles, contestarmos a lei e nos voltarmos reflexivamente sobre os códigos morais que nos regem para os estranharmos e os considerarmos inadequados

e inaceitáveis. O impulso ético é o que nos permite abordar criticamente a lei e a moral e considerá-las inadequadas. A *pulsão* ética nos possibilita não somente contestar e modificar as leis que regulam o "contrato" impositivo em que se funda a nação, mas também distanciarmo-nos do leito cultural que nos viu nascer e transformar os costumes das comunidades morais de que fazemos parte.

Para utilizar metáfora freqüentemente oferecida pelo cinema recente, é a pulsão ética que desinstala os *chips* cuja finalidade é tornar nosso comportamento automático. A pulsão ética nos permite fugir da automação: se a cultura é uma *paranatureza*, ou seja, uma segunda natureza ou programação não biológica, *parabiológica*, implantada em nós mediante o processo de socialização e coincidente, portanto, com nossa própria humanidade, o *desejo* ético, transcendente e complexo, leva-nos a vislumbrar o outro lado da consciência possível e nos possibilita ultrapassar a visão programada de uma época e desarticular o programa cultural e jurídico que a sustenta.

Se o cinema é a imagem projetiva do inconsciente social em um determinado tempo histórico, *Matrix, O vingador do futuro* (*Total Recall*), *Caçadores de andróides* (*Blade Runner*) e outros filmes ao mesmo tempo populares e clássicos da cinematografia contemporânea, verdadeiros *best-sellers* cinematográficos que atingem todos os públicos, nos falam exatamente sobre as memórias que não aceitamos plenamente como nossas, sobre as programações que fazem parte de nós, mas às vezes revelam-se alheias, sobre a suspeita de que os códigos morais e jurídicos pudessem ser um programa não escolhido ao qual estamos sujeitos, mas não de forma inescapável. Se, como sugere Walter Benjamin (1985), o papel da representação da fantasia e de sua reprodução e difusão por meios técnicos consistiria em servir de espelho para que a sociedade reconheça sua tendência e seus perigos e, se o cinema e outros meios de comunicação de massa são produtos da transferência das imagens do inconsciente social a um suporte projetivo no qual adquirem visibilidade, os filmes citados, de audiência maciça, falam do estranhamento e da suspeita com relação a códigos instalados que programam e automatizam nosso comportamento com o apoio de uma crença incontestável na inevitabilidade do mundo que habitamos. A ética é justamente o que nos faz poder vislumbrar a evitabilidade[9].

Somos plenamente humanos porque a mesma cultura que nos implanta os *chips* de valores morais e as práticas semi-automáticas a nos habilitar como membros de uma comunidade moral e "naturais" de uma sociedade juridicamente constituída, também nos equipa com as ferramentas que permitem detectar refletidamente esses mesmos *chips* e desativá-los. A isso alude o antropólogo Clifford Geertz quando, relançando conceitos já

trabalhados por lingüistas desde o século XIX, afirma contarmos como humanos, ou seja, como seres de cultura, com padrões *para* o comportamento e padrões *de* comportamento (*patterns for* e *patterns of behavior*) e recorda a importante diferença entre ambos: os primeiros nos fazem agir, impulsionam a conduta, inoculados pelo processo de socialização que instaura nossa humanidade e nos possibilita a vida em comum; os últimos são esses mesmos padrões quando já identificados após um processo de análise cultural e de auto-análise. Os padrões para o comportamento automatizam a conduta; os padrões de comportamento são nossas apostas intelectivas a respeito dos moldes que nos fazem agir, já em sua versão reflexiva, como produto da tentativa de autoconhecimento por parte de uma sociedade ou de um indivíduo (Geertz 1973). É neste segundo nível, devo acrescentar, que nos fazemos seres históricos, que exercemos algum grau de liberdade e autonomia e, portanto, damos plenitude humana à nossa existência, seja qual for a sociedade em que vivamos.

Reside, então, no trabalho reflexivo de identificação dos padrões de comportamento, a possibilidade da ética como impulso em direção a um mundo regido por outras normas, e do redirecionamento da vida – bem como de nossa própria historicidade – no sentido do trabalho constante de transformação do que não consideramos aceitável. Somos plenamente humanos não por sermos membros natos e cômodos de nossas respectivas comunidades morais e sociedades jurídicas, mas por *estarmos na história*, ou seja, por não respondermos a uma programação, da moral ou da lei, que nos determine de forma inapelável[10].

Neste ponto, julgo oportuno introduzir a idéia de que a expansão histórica dos direitos depende desse terceiro fator sem conteúdos enumeráveis ou normas positivas. A *ética*, definida nesse contexto, resulta da aspiração ou do desejo de *mais bem*, de *melhor vida*, de *maior verdade*, e se encontra, portanto, em constante movimento: se a moral e a lei são substantivas, a ética é pulsional, um impulso vital; se a moral e a lei são estáveis, a ética é inquieta.

Isto torna possível que, dentro de uma mesma comunidade moral – a comunidade de cultura estudada pelos antropólogos – possa existir mais de uma sensibilidade com relação à ética que poderíamos, de forma grosseira, enquadrar em duas posições: a ética dos conformistas e a dos desconformes; a dos satisfeitos e a dos insatisfeitos; a dos que têm disponibilidade quanto à diferença, ao novo e ao *outro* e a dos que não a têm; a dos sensíveis às margens (o que se encontra do outro lado das muralhas de contenção da "normalidade" moral do grupo) e às vítimas e a dos não sensíveis a elas. Parece-me – e é precisamente a isso que desejo chegar – ser este motor ético

o impulso por trás do desdobramento expansivo dos direitos humanos, da abertura das comunidades morais e do processo constante e histórico de despositivação da lei – e, portanto, o motivo que permite explicá-los.

O autor cuja obra assentou as bases da noção contemporânea de ética é, sem dúvida, Nietzsche, com seu elogio dos espíritos livres e da vontade de viver e sua investida contra a moral e os valores vigentes. Nietzsche é o grande representante de uma ética contraburguesa, anticonformista. O super-homem nietzschiano, entendido dessa forma, encontra-se além da moral, encarna a *insatisfação como postura filosófica* e como valor, e faz de sua vida um esforço permanente e um *estado de luta*. Embora despreze a piedade, a compaixão e a bondade quando reguladas pela comunidade moral da época, o super-homem nietzschiano mantém uma abertura fundamental em direção ao *outro*, em sua busca constante, em sua permanente aspiração a transpassar o dado em um presente achatado pela mesmice. O sujeito ético seria, se nos inspirássemos nessa perspectiva, o ser em movimento, aberto ao futuro e à transformação, o ser *exigido* por uma vontade infatigável de transmutar valores e minar certezas, o ser que duvida e suspeita. A iconoclastia nietzschiana é parte dessa pulsão ética que se distingue da complacência moral e da obediência convencional às leis.

Michel Foucault também se refere, em sua resenha da obra de Jean Daniel, *L'ère des ruptures*, a uma *ética da incomodidade* e sugere que ela seria o fundamento de uma "esquerda essencial": "não uma coalizão de partidos no tabuleiro político, mas uma adesão experimentada por muitos sem poder ou sem querer lhe dar uma definição clara [...] um lar, mais que um conceito" (Foucault 2000:444). E ainda a vincula ao que Maurice Merleau-Ponty considerava "a tarefa filosófica essencial: nunca consentir em estar completamente cômodo com nossas próprias pressuposições" (Foucault 2000:448). Justamente, parece-me que este desafio às próprias pressuposições, característico da atitude ética, seria idealmente a contribuição do etnógrafo, que deveria nos interpelar e nos desafiar com as pressuposições do *outro* a cuja pesquisa se dedica. Esta seria, por excelência, a contribuição ética de uma antropologia empenhada em mobilizar constantemente o campo da moral e do direito.

Por isso mesmo, não me parece ser uma essência ou metafísica humana o que detona esse estado de busca naqueles que são, em minha definição, *éticos*. Como observei anteriormente, através das fendas e das inconsistências do sistema normativo que nos aprisiona, acedemos a algum grau de percepção dos *outros*, das *outras* soluções, das *outras* moralidades, das *outras* legislações. Tudo o que permanece como virtual e não realizado em nosso horizonte de cultura infiltra-se através dessas brechas abertas pela própria imperfeição da trama de idéias que habitamos (Segato 1992). Assim surge,

ou não, a pulsão que nos alimenta o desejo de desconfiar de nossas crenças e de ouvir o que o *outro* tem a nos ensinar – pulsão constitutiva não só da aspiração ética, mas também da disponibilidade cognoscitiva.

Mais do que uma natureza moral, uma objetividade dos valores ou uma positividade das leis que convêm, aponto como motor expansivo dos direitos uma faculdade desse tipo em constante agitação. Os direitos estão na história, desdobram-se e transformam-se porque um impulso de insatisfação crítica os mobiliza. Esse impulso age, em maior ou menor medida, entre membros de qualquer sociedade. Não é por outra razão que viajantes ou etnógrafos se depararam, uma e outra vez, desde sempre, com relatos de normas e práticas já em desuso nas culturas chamadas "primitivas" ou nos "povos sem história", como alguns autores os consideram. Muitos são os costumes dos quais os primeiros etnógrafos ouviram falar, sem terem podido observá-los. Ou seja, *os povos sem história nunca existiram, e a suposta inércia das outras culturas não é mais do que um produto da episteme culturalista de uma antropologia hoje inaceitável. Nem a insatisfação, nem a dissidência ética são patrimônio de um povo em particular, mas atitudes minoritárias na maioria das sociedades.* São elas os vetores que assinalam o que falta, o que não pode continuar como é. Como atitude, portanto, o anseio ético é universal, no sentido de que pode ser encontrado dentre alguns membros de qualquer grupo humano, mas seus objetos são variáveis. A ética, portanto, não tem conteúdos a serem listados.

Ética, moral e lei são, em meu modelo, princípios diferenciados em interação. Diz Drucilla Cornell (1995:78-79): "[...] ética, tal como a defino, não é um sistema de regras de comportamento nem um sistema de padrões positivos a partir dos quais é possível justificar a desaprovação dos outros. É, sobretudo, uma atitude com relação ao que é alheio". Para definir esse *outro* capaz de orientar a atitude ética, Cornell ampara-se nas noções de *falibilidade* e *assombro*, do filósofo pragmático americano Charles Peirce. Estas noções implicam uma abertura, uma exposição voluntária ao desafio e à perplexidade imposta a nossas certezas, pelo mundo dos *outros*: é o limite imposto pelos outros, pelo que é alheio a nossos valores e às categorias que organizam nossa realidade, causando-nos perplexidade e mostrando sua falibilidade, seu caráter contingente e, portanto, arbitrário. O importante aqui é o papel da alteridade com sua resistência a confirmar nosso mundo, as bases de nossa comunidade moral.

Por esse caminho, então, a relatividade trabalhada pela antropologia e as evidências etnográficas da pluralidade de culturas deixam de ser percebidas em posição antagônica com relação ao processo de expansão dos direitos humanos. Justamente na diferença das comunidades morais ampara-se e alimenta-se o anseio ético tanto para conseguir desnaturalizar as regras que sustentam nossa paisagem normativa quanto para dar ritmo histórico à moral, por definição mais

lenta e apegada ao costume, e às leis – a princípio, produto da conquista de um território por um vencedor que implanta sua lei mas, a partir de então, do jogo de forças entre os povos que habitam tal território e da negociação no âmbito da nação. A presença ineludível dos outros habitando o mesmo mundo, o estranhamento ético e o progressivo desdobramento dos direitos são engrenagens de uma articulação única. Por isso, modificando o enunciado hegeliano sobre a consciência ética na Fenomenologia do Espírito, poderíamos dizer que, se a consciência moral é a que reconhece a culpa, a consciência ética é a que reconhece a responsabilidade, o sentido preciso de responder ao outro, admitindo sua interpelação e seu pedido de prestação de contas.

No discurso filosófico de Emmanuel Lévinas, a idéia de ética aqui proposta alcança sua realização mais plena. Lévinas nos fala de uma disponibilidade existencial para um *outro* que cumpre um papel humanizador. O outro se apresenta diante do sujeito ético como um rosto irredutivelmente outro, que o obriga ao desprendimento.

Lévinas alegoriza poeticamente o papel interpelante da alteridade na ética da insatisfação que nos humaniza sem descanso. A expansão dos direitos humanos é, em minha concepção, um dos aspectos desse processo de humanização.

> A significação do rosto, em sua abstração, é, no sentido literal do termo, extraordinária, exterior a toda ordem, exterior a todo mundo [...] Insistamos, por ora, no sentido trazido pela abstração ou pela nudez do rosto que atravessa a ordem do mundo e, de igual maneira, pela turvação da consciência que responde a essa "abstração" [...] E, assim, anuncia-se a dimensão ética da visitação. Enquanto a representação continua sendo possibilidade de aparência, enquanto o mundo (como outro, alteridade) que se defronta com o pensar, nada pode contra o pensar livre capaz de se negar interiormente, de se refugiar em si, de continuar sendo, precisamente, pensar livre frente ao verdadeiro, e permanecer capaz de voltar a si, de refletir sobre si e *se pretender origem do que recebe* [...]; enquanto, como pensar livre, *continua sendo o mesmo* – o rosto se impõe a mim sem que eu possa fazer ouvidos moucos a seu chamado, nem esquecê-lo, ou seja, deixar de ser responsável por sua miséria. *A consciência perde sua primazia* [...]. A consciência é questionada pelo rosto [...] O "absolutamente outro" não se reflete na consciência. Resiste-se de tal forma, que nem sua resistência se converte em conteúdo de consciência. *A visitação consiste em transtornar o egoísmo do eu mesmo que sustenta esta conversão* [...] Trata-se do questionamento da consciência e não da consciência do questionamento. *O Eu perde sua soberana coincidência consigo*, sua identificação na qual a consciência volta triunfalmente a si para repousar em si mesma. Ante a exigência do Outro, o Eu se expulsa desse repouso, deixa de

> ser a consciência gloriosa deste exílio. *Toda complacência destrói a lealdade do movimento ético.* Ser eu significa, portanto, não poder subtrair-se à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre minhas costas [...] O eu ante o outro é infinitamente responsável. *O outro que provoca este movimento ético na consciência, que desajusta a boa consciência da coincidência do mesmo consigo mesmo*, implica uma aproximação inadequada com a intencionalidade. Isto é o Desejo: arder de um fogo distinto da necessidade que a saturação apaga, pensar além do que se pensa [...] (Lévinas 1993:60-63, grifos meus).

Para Lévinas, uma reflexão que nos conduz a coincidir com o que já somos é uma reflexão inválida, porque o outro não fez sua intervenção autêntica – *o outro, justamente, é plenamente outro quando tem por conseqüência fraturar o nós, não o deixar incólume.* O *outro*, na narrativa de Lévinas, diferencia-se do *outro* no modelo lacaniano, porque em Lévinas não instala o sujeito com sua violência fundadora, mas o desloca, *torna-o mais humilde e o infiltra com dúvidas: convida-o a desconhecer-se e a abandonar suas certezas, entre elas a de sua superioridade moral. Lévinas introduz, portanto, o valor ético daquilo que nos desconfirma, ou seja, o valor ético da alteridade.*

O impulso ético ou, mais exatamente, a ética como impulso, como aspiração, como salto em direção ao outro é, portanto, em Lévinas, o que nos arranca de sermos nós mesmos e *nos salva da coincidência com o que já somos*. Responsabilidade e abertura são os predicados do eu ético. Nesse sentido, a permanência e a validez da lei instituída – invocada pelo juspositivismo – e a ancoragem em uma natureza humana, sugerida pelo jusnaturalismo, teriam dificuldade para explicar o movimento de ampliação constante dos direitos humanos. Somente o moto contínuo de uma ética transiente e desarraigada o torna possível.

Enrique Dussel, em sua ambiciosa obra, *Ética de la liberación* (1998), também coloca no *outro* – em seu caso, o outro vitimizado – a âncora de uma perspectiva ética transformadora. O outro é aqui entendido como negatividade substantivada, em sua materialidade contingente transformada em transcendente no argumento dusseliano. Esse outro pode estar contido em uma lista de categorias constituída pelo "operário, o índio, o escravo africano ou o explorado asiático do mundo colonial, a mulher, as raças não-brancas e as gerações futuras" (Dussel 1998:parágrafo 210), entendendo-se que devem ser acolhidos em um "nós" também substantivo. O argumento de Dussel centra-se justamente neste ato de inclusão da perspectiva das vítimas em "nossa" perspectiva.

A ética, em todas essas acepções, é o que nos permite estranhar nosso próprio mundo, qualquer que seja, e revisar a moral que nos orienta e a lei que nos limita. Por isso, podemos dizer que constitui o princípio motor da história

dos direitos humanos. Ser ético, entendido desta forma, é acolher a interpelação do intruso, do diferente no nós da comunidade moral, especialmente quando o intruso, em sua intervenção, não pode ou não poderia ter controle material sobre as condições de nossa existência, quando não intervém em nossa vida a partir de uma posição de maior poder. Nesse sentido, a antropologia, como ciência do outro, seria o campo de conhecimento destinado a contribuir para o desenvolvimento da sensibilidade ética. Em uma guinada radical de sua deontologia, sua tarefa não seria a de dirigir nosso olhar para o outro com a finalidade de conhecê-lo, mas a de possibilitar que nos conheçamos no olhar do outro[11]. Em outras palavras, permitir-lhe pousar os olhos sobre nós, intermediar para que seu olhar nos alcance. Isso, no entanto, como afirmei anteriormente, representaria uma mudança radical na prática e nos valores que inspiram a disciplina até hoje, pois não significaria a mera refletividade ou o retorno de nós mesmos, antropólogos, ao Nós, depois de uma imersão passageira no mundo do outro – como se aceita, como corolário do exercício etnográfico, a idéia de regresso com estranhamento de nossas premissas. Não me refiro a esse exercício, refiro-me ao negro, ao índio ou ao camponês, estudados como objeto privilegiado da disciplina, dizendo-nos quem somos para eles e o que eles esperam de nós – o que, gostemos ou não, de fato já está ocorrendo.

Se as tendências renovadoras e pluralistas do direito pretendem hoje uma franca *interlegalidade*; se a educação caminhou do multiculturalismo elementar de uma década atrás em direção a uma perspectiva *intercultural*; se a própria missiologia católica radical tende a uma inter-religiosidade, é porque o *outro*, nestas práticas, já não é nem objeto, nem tema, sequer interlocutor abordado de fora e unilateralmente em um processo progressivo de inclusão pela modernidade ocidental avançada. Esse processo esboça agora uma inversão. No caso do direito, o Estado nacional começa a render-se às modificações impostas pelas novas juridicidades legitimadas no interior das nações e se expõe ao impacto de uma nova concepção pluralista de nação. No caso da educação, as escolas e universidades, cada vez mais, abrem-se ao acesso dos *outros* da Nação, já não mais para transformá-los em sujeitos dóceis ao Ocidente e de mentalidade branqueada, mas para que eles retroalimentem e transformem as instituições educativas, mostrando o rumo em direção a uma instrução que não padeça de *fobia da localidade*. No caso das missões, o Deus cristão espera enriquecer-se com os *Rostos Índios de Deus*[12]. A antropologia, portanto, terá de se expor e se curvar à demanda e à interpelação daquilo que outrora fora seu "objeto" e deixar-se interpelar. O estudo de *outras culturas* não garante a interculturalidade, a exposição radical à transformação demandada pelo *outro*. Mas a interculturalidade me ocorre como o único futuro não somente interessante, mas também plausível se pretendemos a sobrevivência de uma disciplina sem objeto.

Os que têm dificuldade para aceitar um discurso fortemente teológico e religioso – no caso de Lévinas, de raiz judaica, e no caso de Dussel, de raiz católica – podem encontrar na obra de Fernando Sabater outra noção que se origina a partir dessa mesma perspectiva de uma ética em movimento, impulsionada pelo desejo, pelo anseio e pela inversão libidinal. Para esse autor, com sua ética antialtruísta, o impulso ético, como único caminho para a transcendência e a derrota da morte, resulta do amor próprio e do egoísmo. É por mim mesma que sou ética – contra Lévinas (Sabater 1991:70).

Poderíamos ainda nos estender aqui, se o tempo o permitisse, sobre a ética do desejo de Jacques Lacan que, como Nietzsche – e também, acrescentaria agora, Lévinas – introduz a obrigação da suspeita, a desconfiança de uma suposta coincidência não problemática com nós mesmos, com nossa consciência. A crítica ética da psicanálise nos responsabiliza pelo que desejamos sem saber, pelo que obscuramente maneja nossos atos e pelas conseqüências desse nosso desejo não sabido no mundo. Depois da psicanálise, nunca mais pudemos fugir à responsabilidade pelo impacto no mundo do que Weber um dia chamou de "as conseqüências não intencionais da ação".

***

Argumentei aqui que o *anseio ético* é o princípio que promove a expansão dos direitos em seu movimento universal. O anseio ético é um movimento em direção ao bem não alcançado, uma abertura alimentada pela *presença da alteridade* e que se manifesta na experiência de insatisfação com relação tanto aos padrões morais compartilhados – que nos fazem membros natos de uma comunidade moral – quanto às leis que orientam nossa conduta na sociedade nacional da qual fazemos parte. Em outras palavras, não é outra coisa senão *uma ética da insatisfação*, encontrável entre os cidadãos de qualquer nação e nos membros da mais simples e coesa das comunidades morais, o que constitui *o fundamento dos direitos humanos.* Nesse caminho, o nós se mostra sensível e vulnerável à desafiadora existência dos outros, e vontades estranhadas, dissidentes, inconformadas, inscrevem lentamente suas aspirações no discurso da lei.

Recebido em 13 de junho de 2005
Aprovado em 03 de outubro de 2005

Rita Laura Segato é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e pesquisadora do CNPq. E-mail: <rsegato@terra.com.br>

Notas

[1] A expressão "movimento de expansão" faz referência ao fenômeno de constante desdobramento das categorias jurídicas que compõem os direitos humanos.

[2] Definirei as noções de moral e ética de modo a distanciar-me da concepção habermasiana, que vem tendo forte impacto no pensamento contemporâneo e, ultimamente, nos estudos do direito. Em minha concepção, diferente daquela, como se verá, a moral é arraigadamente cultural e a ética é pessoal e, precisamente, o último bastião de autonomia e irredutibilidade do sujeito, qualquer que seja seu nicho social e cultural.

[3] Baseada na novela homônima de Witi Ihimaera, publicada em 1987, o filme *Encantadora de baleias* (*The Whales Rider*), da diretora neozelandesa Niki Caro, ilustra magistralmente a possibilidade de uma cultura, nesse caso a dos Maoris, outorgar a uma mulher a posição de líder e herdeira da chefia do grupo, contrariando todos os princípios de sucessão arraigados nos preceitos da tradição e da concepção de linhagem. No caso da história fictícia narrada no filme, um costume tem de ser modificado justamente para que a cultura possa sobreviver.

[4] Tese cuja formulação original, diga-se de passagem, Cançado Trindade atribui a Karel Vasak, em uma conferência pronunciada em 1979 no Instituto Internacional de Direitos Humanos de Estrasburgo, sem que seu criador lhe tenha dado, mais tarde, grande transcendência. Segundo Cançado Trindade, o próprio Vasak confessou-lhe, depois, que se tratava simplesmente de uma forma de organizar sua exposição, à falta de uma idéia melhor na ocasião, mas não de um enunciado de um modelo definitivo para a compreensão dos direitos humanos.

[5] Para a sede da Unesco no Brasil e dentro do Projeto "A Rota dos Escravos".

[6] A arma da superioridade moral a que Edward Said faz referência não se instala sem processos históricos de dominação material – conquista, colonização e, mais tarde, espoliação imperialista. Ao lado do processo de consolidação material da dominação, um processo de hegemonização da nova unidade estabelecida pela força e prolongada em situação de desigualdade resulta em uma assimetria moral dos povos anexados. A superioridade moral é a própria retórica da validação de uma perspectiva sobre outra, de determinados valores sobre outros. O círculo autoconfirmatório se fecha quando a moral superior estabelece para todos que seus valores são superiores – por exemplo, a superioridade tecnológica e a lógica da acumulação – e, ao mesmo tempo, constata que ela se encontra associada ao desenvolvimento tecnológico e à riqueza. O que assim se apresenta como "superioridade" de acordo com uma hierarquia de valores universais – em verdade, universalizados pela força – é simples tautologia.

[7] Enfatizo o fato de que tratam-se de soluções de cunho antropológico porque, no campo do Direito, autores comoWill Kymlicka (1995), Michael Walzer (2003) e o próprio já mencionado Abdullahi An-Na'im (1991) têm proposto saídas jurídicas para este impasse.

[8] Como demonstrou brilhantemente Talal Asad, isso não significa que o curso dessa história da sensibilidade seja arbitrário. Ao contrário, há uma constelação de elementos sociais, tecnológicos, intelectuais, econômicos e culturais, verdadeiros contextos que produzem as formas de sensibilidade frente ao sofrimento manifesto nos códigos jurídicos de cada época (Asad 1997).

[9] Cedo à tentação, em um limitado pé de página, de detalhar um pouco mais a alegoria que o cinema proporciona. "Eis o som da inevitabilidade" afirma, sem sombra de dúvida, o agente Smith, um "programa" de baixo nível no mundo da Matrix, a Neo, um programa mais sofisticado e de alta indeterminação – ao deixá-lo preso no trilho do metrô para ser, "inevitavelmente", atropelado pelo trem, na iminência de chegar. O tema do antagonismo entre a inevitabilidade e a evitabilidade (palavra nunca pronunciada no filme em questão) atravessa e impregna a narrativa inteira dos três episódios de Matrix. Ao fim, revela-se que sequer o "oráculo" – a autoridade sobre o destino encarnada em uma mulher negra que se ocupa de tarefas eminentemente domésticas – conhecia o futuro das personagens. No entanto, cumpria rigorosamente seu papel de "predizer" e conduzir a história. No imaginário expresso nesse tipo de texto cultural, podemos encontrar chaves importantes para entender o que é possível pensar sobre o destino humano conforme a perspectiva de nosso tempo, uma vez que o tempo de todas e cada uma das sociedades que habitam o planeta é, apesar da relatividade de seus costumes, um tempo comum – assim como seu espaço.

[10] Jacques Lacan, no *Seminário 7*, vincula ética e desejo – no sentido de ser fiel e consistente com o próprio desejo, de se recusar a ceder o próprio desejo e de nele reconhecer-se – e encontra em Antígona a encarnação do *ato ético*. Poderíamos mencionar também os amantes shakespearianos que, com sua morte, arrancam do príncipe um acordo entre Capuletos e Montéquios e uma exortação ao fim da regra de *vendetta* até então observada. Trata-se do mesmo dever de *Desobediência civil* formulado por Henry David Thoreau e capaz mesmo de instaurar um novo regime. Elisabeth Roudinesco interpreta esse desejo como desejo de liberdade, que pressupõe a liberdade de morrer representada por Antígona (Roudinesco 2001:319). Não estou de acordo com isso. Não se trata da liberdade de morrer, mas da liberdade de dissentir, desobedecer ou desviar-se do caminho traçado pela moral e pelas leis, mesmo que tal atitude leve à morte. Slavoj Zizek parece seguir Hegel quando afirma que Antígona, por não sentir culpa, não constitui um sujeito ético, não tem em conta o bem comum. Zizek entende a ética lacaniana de fidelidade ao desejo como uma ética egoísta, absolutamente centrada no sujeito (Zizek 1994:69), "inumana" e "assustadora em sua crueldade" (Zizek 1989:135). Todavia, inclino-me a concordar com Judith Butler, para quem a desobediência civil de Antígona e seu amor por Polinices representam o "caráter mortal de todos aqueles amores para os quais não há um lugar viável e vivível na cultura" (Butler 2000:24). Nesse sentido, Antígona, ao não claudicar em seu desejo, não fala só por si, mas também por *outros*, por outros não-tipificáveis, cuja qualidade compartilhada é a de sentir *outro* desejo.

[11] Anos atrás, muito antes de chegar a essa formulação, procurei descrever uma experiência semelhante. Ao ir a campo, nos Andes Centrais da Argentina, para compreender a expansão evangélica em uma região antes fortemente marcada por

um catolicismo andino e popular, um dos "irmãos" evangélicos me contra-interpelou, perguntando: "A senhora vem ver onde guardo meu cocar?" Em seguida, ao conjunto de minhas perguntas, respondeu: "A senhora me pede razões humanas e só posso dar razões divinas"; "a senhora quer se apresentar como observadora de nossa realidade, mas para nós é mais uma alma a ser convertida"; "a senhora quer as razões da cabeça e só podemos falar das razões do coração". Dediquei um texto a assimilar esta dura interpelação e a ela reagir positivamente (Segato 1992).

[12] Faço referência aqui ao livro dos antropólogos jesuítas Xavier Albó, Manuel Marzal e Bartolomeu Meliá (1992).

Referências bibliográficas

ALBÓ, Xavier. 1998. "Derecho consuetudinario: posibilidades e límites". *XII Congreso Internacional, Derecho Consuetudinario* y *Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio.* Arica: Universidad de Chile e Universidad de Tarapacá.

________. 1999. "Principales características del derecho consuetudinario". *Revista Artículo Primero*, 7:11-22.

________; MARZAL, Manuel e MELIÁ, Bartolomeu. 1992. *Rostros indios de Dios.* La Paz: Ed. CIPCA/HISBOL/UCB.

ÁLVAREZ DEGREGORI, María Cristina. 2001. *Sobre la mutilación genital femenina* y *otros demonios*. Barcelona: Publicacions d'Antropologia Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona.

AN-NA'IM, Abdullahi e PESHKOVA, Svetlana. 2000. "Social movements revisited: mediation of contradictory roles". In: I. Amadiume e A. An-Na'im (orgs.), *The politics of memory. Truth, healing & social justice.* Londres: Zed Books. pp. 68-89.

________. (org.). 1991. *Human rights in cross-cultural perspective: a quest for consensus*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press. Pennsylvania Studies in Human Rights.

ARENAS, Luis Carlos. 2001. "*Postcriptum*: sobre el caso u'wa". In: B. de Sousa Santos e M.García Villegas (orgs.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Tomo II. Bogotá: Colciencias/Ediciones Uniandes/ Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. pp. 143-157.

________. 2003. "A luta contra a exploração do petróleo no território u'wa: estudo de caso de uma luta local que se globalizou". In: B. de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 153-197.

ASAD, Talal. 1997. "On torture, or cruel, inhuman, and degrading treatment". In: A. Kleinman, V. Das e M. Lock (orgs.). *Social suffering*. Berkeley: University of California Press. pp. 285-308.

BENJAMIN, Walter. 1985 [1936]. "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica". In: *Obras escolhidas*.

vol. I . São Paulo: Brasiliense. pp. 165-196.

BOBBIO, Norberto. 1991. "Sobre el fundamento de los derechos del hombre". In: *El tiempo de los derechos*. Madrid: Editorial Sistema. pp. 56-57.

BOURDIEU, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BUTLER, Judith. 2000. *Antigone's claim. Kinship between life and death.* Nova York: Columbia University Press.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. 2000. "Cançado Trindade questiona a tese de 'gerações de direitos humanos' de Norberto Bobbio", em entrevista durante o Seminário direitos humanos das mulheres: a proteção internacional, V Conferência de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados. Brasília, 25 de maio.http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/cancadotrindade/Cancado_Bob.htm

CARVALHO, José Jorge e SEGATO, Rita Laura. 2002. "Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília"**.** *Série Antropologia,* 314. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia. (Também em http://www.unb.br/ics/dan/Serie314empdf.pdf)

CASTRO, Milka e SIERRA, Maria Teresa (orgs.). 1999. "Derecho indigena y pluralismo juridico en America Latina". *Revista América Indígena,* LVIII(1-2).

Convenio para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (Cedaw). Organización de las Naciones Unidas, 1979.

CORNELL, Drucilla. 1995. "What is ethical feminism?". In: S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell *et alii* (orgs.), *Feminist contentions. A philosophical exchange.* Nova York e Londres: Routledge. pp. 75-106.

DUSSEL, Enrique. 1998. *Ética de la liberación – en la edad de la globalización* y *de la exclusión.* México: Editorial Trotta.

FOUCAULT, Michel. 2000. "For an ethic of discomfort". In: P. Rabinow (org.), *Essential works of Foucault 1954 –1984, volume 3: Power* (editado por James Faubion). Nova York: The New Press. pp. 443-448.

GARLAND, David. 1999. *Castigo* y *sociedad moderna. Un estudio de teoría social.* México e Madri: Siglo XXI Editores.

GEERTZ, Clifford. 1973. *The interpretation of cultures*. Nova York: Basic Books.

GOTT, Gil. 2002. "Imperial humanitarianism: history of an arrested dialectic". In: B. E. Hernández-Truyol (org.), *Moral imperialism. A critical anthology.* Nova York: New York University Press. pp. 19-38.

HERNÁNDEZ-TRUYOL, Berta e GLEASON, Christy. 2002. "Introduction". In: B. Hernández- Truyol (org.), *Moral imperialism. A critical anthology.* Nova York: New York University Press. pp. 1-18.

IHIMAERA, Witi. 1987. *The whales rider.* Auckland, New Zealand: Reed Publishing

KYMLICKA, Will. 1995. *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority groups.* Oxford: Clarendon Press

LACAN, Jacques. 1987. *Seminario 7. La ética del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

LÉVINAS, Emmanuel. 1993 [1964]. *Humanismo del otro hombre.* México: Siglo XXI Editores.

LEDERACH, John Paul. 1995. *Preparing for peace: conflict transformation across cultures*. Syracuse/ Nova York: Syracuse University Press.

MADKOAR, Muhammad Salam. s/d. "Politics and human rights in Islam: human

rights from an islamic perspective. An outline of Hudud, Ta'zir and Qisa". http://www.islamicpaths.org/Home/English/Issues/Politics_Rights/Human_Rights_02.hm

MALISKA, Marcos Augusto. 2000. *Pluralismo jurídico e direito moderno. Notas para pensar a racionalidade jurídica na modernidade.* Curitiba: Juruá.

PANIKKAR, Raimundo. 1983. "É a noção dos direitos do homem um conceito ocidental?" *Diógenes.* 5:5-28.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. 2002. Uma antropologia sem outro. Brasília: Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

ROUDINESCO, Elisabeth. 2001. *Jacques Lacan. Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento.* São Paulo: Companhia das Letras.

SABATER, Fernando. 1991. *Ética como amor propio*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Mondadori.

SÁNCHEZ BOTERO, Esther. 2003. "Justicia, multiculturalismo y pluralismo jurídico". Primer Congreso Latinoamericano Justicia y Sociedad. Centro de Convenciones Alfonso López Pumarejo, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 20 a 24 de outubro.

________. 2004. *Derechos propios. Ejercicio legal de la jurisdicción especial indigena en Colombia.* Bogotá: Procuraduría General de la Nación. Instituto de Estudios del Ministerio Público, Imprenta Nacional.

SAID, Edward. 1993. *Culture and imperialism*. Nova York: Alfred Knopf.

SEGATO, Rita Laura. 1992. "Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao sagrado". *Religião e Sociedade*, 16(1-2):31-46.

________. 2002. *Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil.* Série Antropologia 326, nova edição. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília/Fundação Nacional do Índio – Funai/ Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit – GTZ.

________. 2003a. "Las estructuras elementales de la violencia: contrato y estatus en la etiología de la violencia". In: *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis* y *los derechos humanos.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes/ Prometeo 3010. pp 131-148.

________. 2003b. "La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho". In: *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis* y *los derechos humanos.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo 3010. pp. 107-130.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. 1998. *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación* y *la emancipación.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

________. 2002. "Toward a multicultural conception of human rights". In: B. E. Hernández-Truyol (org.), *Moral imperialism. A critical anthology.* Nova York: New York University Press. pp. 39-60.

________. 2003. "Por uma concepção multicultural de direitos humanos". In: _____. (org.). *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 427-461.

________ e GARCÍA VILLEGAS, Mauricio (orgs.). 2001. *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Tomo II. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

THOREAU, Henry David. 2000 [1849]. *Civil disobedience*. Bedford: Applewook Books.

VAYRYNEN, Raimo (org). 1991. *New directions in conflict theory: conflict resolution and conflict transformation*. Londres: Sage.

WALZER, Michael. 2003. *Esferas da Justiça. Uma defesa do pluralismo e da igualdade*. Lisboa: Martins Fontes.

WEISSBRODT, David. 1988. "Human rights. An historical perspective". In: P. Davies (org.). *Human rights*. Londres: Routledge. pp. 42-62.

WILSON, Richard A. (org.). 1997. *Human rights, culture & context. Anthropological perspectives*. Londres/Chicago: Pluto Press.

WOLKMER, Antonio Carlos. 2001 [1994]. *Pluralismo jurídico. Fundamentos de uma nova cultura do direito*. São Paulo: Alfa-Omega.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. 1999. *Pautas de coordinación entre el derecho indígena* y *el derecho estatal*. Guatemala: Fundacion Myrna Mack.

ZIZEK, Slavoj. 1989. *The sublime object of ideology*. Londres: Verso.

________. 1994. *The metastases of enjoyment. Six essays on woman and causality*. Londres: Verso.

Resumo

Depois de examinar diversos aspectos e alternativas de saída da tensão entre o relativismo da antropologia e o universalismo dos direitos humanos, a autora propõe que o movimento de expansão destes origina-se no "desejo ético" de uma "ética da insatisfação" que, no deslocamento antropológico para a perspectiva do outro, pode se nutrir. Chega, por essa via, à fundamentação teórica de uma antropologia engajada e de um momento disciplinar já não definido meramente como o estudo dos outros ou do espelhamento reflexivo do mundo do antropólogo neles, mas de uma prática disciplinar renovada por uma "disponibilidade" para os outros e exposta deliberadamente à sua interpelação e à sua demanda.

Palavras-chave: Direitos Humanos, Teoria Antropológica, Relativismo, Ética

Abstract

After examining various dimensions and alternative solutions to the tension between anthropological relativism and the universalism of human rights, the author proposes that extension of the latter originates in the 'ethical desire' of an 'ethics of dissatisfaction,' nourished by the anthropological adoption of the other's perspective. This approach allows us to develop the theoretical foundations for an engaged anthropology and a disciplinary movement no longer defined simply as the study of others or the reflexive mirroring of the anthropologist's world in theirs, but a disciplinary practice renewed by an 'accessibility' towards others that deliberately exposes anthropology to their questioning and demands.

Key words: Human Rights, Anthropological Theory, Relativism, Ethics